Des Claudius Mamertus Schrift : "De statu animae libri tres" [Fortsetzung]

Autor(en): **Zimmermann, Franz**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **1 (1914)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762687

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DES CLAUDIANUS MAMERTUS SCHRIFT: „DE STATU ANIMAE LIBRI TRES“

Von P. FRANZ ZIMMERMANN
aus der Kongregation der frommen Arbeiter

(Fortsetzung von p. 238–256)

II. Darstellung des Inhaltes

Wie sehr auch der Autor des Briefes die Gottlosigkeit jenes Unterfangens, die Unkörperlichkeit der Seele zu beweisen und zu verteidigen, betont hat, Claudianus ließ sich dadurch nicht abschrecken, gerade diesen Abschnitt des Briefes zum Hauptgegenstand seiner Schrift zu wählen. Besonders die Beantwortung der Frage: Quae in rebus humanis corporea quaeve incorporea sentienda sunt, als unwahr hinzustellen, ist sein hauptsächliches Bestreben, ohne die zwei vorangehenden Erörterungen unbeachtet zu lassen.

Die Gegenschrift des Claudianus enthält nebst dem Korpus eine Vorrede und ein Nachwort; das Korpus ist in drei Bücher geschieden.

Die Präfation bringt die Widmung der Abhandlung an Sollius Sidonius, auf dessen Rat Claudianus das Werk der Öffentlichkeit übergeben hat, die Motive zur Abfassung, die Zwecke der Arbeit und die Einteilung des Inhalts in großen Zügen.

Kap. 1: De opinionibus imperitorum et pervicaciis in defendenda superbia enthält eine prinzipielle Erörterung über die Polemik, ihre Aussichten und die psychologischen Gründe ihrer Erfolglosigkeit bei gewissen Autoren. Die Quellen des Irrtums, ungenügende Erkenntnis, welche gedeckt wird durch zitierte Autoritäten, und Hoffart, welche sich im hartnäckigen Festhalten an der einmal gefaßten Meinung kundgibt, bilden den Gegenstand des schärfsten Tadels.

Kap. 2: Ubi librum sine auctore incurrisse se meminit offenbart die Veranlassung der Schrift, die Lektüre des Briefes, und nach einer kurzen Disposition des Schriftwerkes werden verschiedene Verdächtigungen der anonymen Schrift vorgebracht.

Kap. 3 beschäftigt sich mit der Widerlegung des zweiten Punktes der faustinischen Schrift; quod divinitus impassibilis nulli prorsus adfectui subiaceat ist das weiter

ausgesponnene Thema dieses Abschnittes, in welchem er vorzüglich mit dem Erlösungsleiden der zweiten göttlichen Person argumentiert.

Kap. 4 beginnt mit der eigentlichen Abhandlung, wie schon der Titel verrät: abhinc de statu animae disputat. Von hier an wollen wir dem Gedankengange des Autors eingehender nachspüren.

Claudianus faßt die Frage über die Unkörperlichkeit der Seele gleich vom prinzipiellen Standpunkt auf und sucht zu beweisen, daß Gott Unkörperliches überhaupt geschaffen haben muß aus dem Prinzip und Zweck der Schöpfung, Gottes Weisheit, Güte und Allmacht, und grenzt sogleich die Natur der geschaffenen und ungeschaffenen Unkörperlichkeit gegeneinander ab durch den Vergleich mit Original und Kopie, Bild und Wirklichkeit.

Kap. 5. Jeder, der von Gott wahrhaft und ehrfürchtig denkt, muß zugeben, daß er nichts zu schaffen unterlassen hat, was er gemäß seiner Güte und Vollkommenheit schaffen mußte. Es wäre aber in der Tat der göttlichen Güte nicht angemessen, wenn in der Welt das Unkörperliche fehlte ohne das sie wie ein Rosenstock ohne Blüte ist.

Außerdem heißt es, Gott habe etwas ihm Ähnliches geschaffen, was nicht zuträfe, hätte er nicht Unkörperliches geschaffen, weil das Körperliche niemals gottähnlich sein kann.

Hätte aber Gott, trotzdem er es seiner Güte schuldig wäre, Unkörperliches nicht geschaffen, dann bestünde die Alternative, entweder wollte er nicht oder konnte er nicht, was teils seiner Güte, teils seiner Allmacht widerspricht. Darum wollte Gott, konnte er und schuf auch das Unkörperliche. Es müßte denn sein, daß man sagt, es habe nicht geschehen dürfen, was jener wollen konnte, der nicht wollen könnte, was er nicht tun dürfte. Und es durfte geschaffen werden, weil der unkörperliche Schöpfer das höchste Gut und darum das unkörperliche Geschöpf ein hohes Gut ist. Gott aber machte alles, was gut ist (fecit omnia bona valde).

Doch kann das unkörperliche Geschöpf dem Schöpfer nicht gleich sein, schon deshalb, weil es geschaffen ist, wohl aber ähnlich wie das Unkörperliche dem Unkörperlichen, das intellektuale Licht dem intelligiblen. Denn etwas anderes ist das Bild, etwas anderes die Wirklichkeit. Aber wie das Bild eines Körpers nur wieder ein Körper

sein kann, so ist das Abbild des Unkörperlichen nur unkörperlich. Wenn also nach Moyses' Bericht die Menschenseele nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, muß sie unkörperlich sein, wie auch Gott es ist.

Vom Unkörperlichen kommt der Autor auf das Körperliche, den Gegensatz des Unkörperlichen, zu sprechen, um dessen Natur nach der unteren Seite, dem Körper abzuschließen, wie vorher nach oben, gegen die göttliche Natur.

Zunächst stellt er die vom Gegner falsch aufgefaßte Beziehung zwischen „unkörperlich“ und „unsichtbar“ fest.

Kap. 6. Die Einteilung der Dinge in incorporea und invisibilia führt zu unhaltbaren Folgerungen. Da die Glieder der Division, wenn sie richtig ist, sich gegenseitig ausschließen müssen, sind die unkörperlichen Dinge sichtbar, was am Gottesbegriff scheitert und gegen die Worte der Schrift verstößt, indem Faustus das Unkörperliche dem Körperlichen im Range nachstellen müßte. Vielmehr ist alles Unkörperliche unsichtbar, das Körperliche hingegen zum Teil sichtbar, zum Teil unsichtbar. Doch ist zu bemerken, daß „sehen“ in einem weiteren Sinne genommen wird, indem wir sagen: „Sieh, was da tönt,“ während ja der Ton dem Gehöre zukommt. Wegen seiner Vorzüglichkeit vor den anderen Sinnen, deren Vollkommenheit das Gesicht in gewisser Hinsicht einschließt, schreiben wir ihm zu, was es nur der formalen Seite der Vollkommenheit nach besitzt, ohne damit den übrigen Sinnen ihre speziellen Funktionen abzusprechen.

Diese Erörterung über den weiteren Sinn von „sehen“ und „sichtbar“ leitet über zur Besprechung des sichtbar Körperlichen, der Elemente, und des unsichtbar Körperlichen, der Sinne.

So betrachtet, sind die Grundstoffe (principalia corpora), Elemente genannt, wie die Erfahrung bezeugt, sichtbar. Aus ihnen wird durch bestimmte Mischung und feste Zusammenfügung unter dem Lebensprozesse der Seele der lebendige Körper. Obgleich es viele Wesen gibt, welche nicht beseelt sind und dennoch leben, so wollen wir uns jetzt nur mit jenen etwas beschäftigen, welche leben und empfinden.

Da wir aus Leib und Seele bestehen und wie der Körper nicht die Seele, so die Seele nicht der Körper sein kann, empfindet die Seele, welche im Körper ist, mittels etwas Sichtbaren, aber auf unsichtbare Weise. Denn etwas

anderes ist das Gesicht, etwas anderes das Auge; das Auge können wir wohl sehen, nicht aber das Gesicht. Denn wir würden immer sehen, könnte unser Gesichtssinn leuchten. Dasselbe gilt auch für die übrigen Sinne. Etwas anderes ist also das Organ, wodurch wir empfinden, etwas anderes der Sinn, mit dem wir empfinden, weil zwischen dem unsichtbaren Unkörperlichen und dem sichtbaren Körper ein unsichtbares Körperliches besteht, was in uns Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Getast ist. Diese, weil sie nur in beseelten Körpern vorhanden sind, haben infolge der Gemeinschaft mit den beiden verschiedenen Bestandteilen des Lebewesens deren verschiedene Eigenschaften in sich, sie sind körperlich und dennoch unsichtbar, indem sie aus dem sichtbaren Körper das ziehen, was sie körperlich, aus der unsichtbaren Seele das, was sie unsichtbar macht.

Kap. 7. An der spezifischen Funktion der einzelnen Sinnesvermögen festhaltend, können wir nach dem Range der Elemente die Sinne ordnen. Das vorzüglichste ist das Licht, dem das Feuer zugehört. Darum behauptet auch das Gesicht unter den Sinnen die erste Stelle. Denn aus der inneren Wärme des Herzens und der Leber fliegen gewisse unvermeidlich sprühende Fünkchen von unten in die Kopfkammer, gleichsam in den Himmelsraum unseres Körpers. Aus dieser stieben die Strahlen durch die Augenmittelpunkte hervor und mit dem äußeren Lichte der Körper vermischt bringen sie, infolge des Rückschlages weichend, Farben und Formen der Dinge mit sich.

Dem Gesicht folgt im Range das Gehör, denn dieses ist der Geselle jenes Elementes, das die Griechen Äther nennen, der, wenn auch luftförmiger Natur, doch rein und fein jene stürmischen naturgemäß Wolken führenden Lüfte an Güte und örtlicher Lage weit überragt, weil er ja gleichsam die Schlacken von der Höhe zur Erde führt und dort absetzt. Darum hören wir bei reiner Luft deutlicher und weiter. Wie das Auge ohne Licht und Körperformen nicht sehen kann, so können auch die Ohren ohne Stöße oder Wehen der Luft nicht hören.

Auch dem Geruch wird die Luft (sc. die niedere) beigeordnet. Der Geschmack hingegen ist von der Feuchtigkeit abhängig, weil man mit trockenem Gaumen nichts schmecken kann.

Der Tastsinn ist ohne Zweifel der Erde verwandt. Das Ergebnis ist, daß jeder Sinn zu seiner Tätigkeit eines spezifischen Elementes bedarf.

Auf die Auseinandersetzung über das Körperliche und seine Spezies folgt die Induktion auf die menschliche Seele, ob sie dem Körperlichen beizuzählen sei. Die Ansicht, daß die Seele aus Luft bestehe, wird zurückgewiesen mit Konvenienz- und Autoritätsgründen.

Kap. 8. Aus allen diesen Elementen sind nun die verschiedenen Körper gebildet. Von welcher Zusammensetzung ist nun der seelische Körper? aus allen oder nur einigen? oder besteht er gar nur aus einem einzigen Elemente? In der Erkenntnis nun, daß ein Körper entweder direkt geschaffen wie die Elemente oder indirekt durch Bildung aus den Elementen aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein muß, konnte der Gegner angesichts der durch den Glauben verbürgten Unsterblichkeit der Seele, welche die Einfachheit der Menschenseele zur Voraussetzung hat, eine Zusammensetzung schon nicht gelten lassen und entschied sich für die Bildung der Seele aus Luft allein mit Hinweis auf eine Stelle in Cassians Collationes (VII 13).

Kap. 9. Nun ist aber das Feuer in mehrfacher Hinsicht edler als die Luft; denn erstens wird es mit einer fast unbegreiflichen Beweglichkeit in die Höhe, gleichsam in seine Region gerafft vermöge seines natürlichen Gewichtes, zweitens erfährt die Luft vom Feuer verschiedene Einflüsse, wie Beleuchtung und Erwärmung, denen von der Luft keine Wirkungen auf das Feuer gegenüberstehen, und endlich kann man die Luft einschließen, das Feuer nicht. Daraus folgt aber die Alternative, entweder zuzugeben, daß das Gesicht des Tieres edler ist als die Menschenseele, oder die Annahme einer luftigen Seele aufzugeben. Weiters dürfte die luftartige Beschaffenheit der Exegese von Jo. 1 9 und Sap. 5 6 unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten, welche zweifellos von einem unkörperlichen Lichte reden, dem unkörperliche Augen entsprechen.

Nachdem Claudianus von der Existenz des Unkörperlichen überhaupt gesprochen, dessen Natur durch die Unterscheidung von Gott und den körperlichen Dingen näher bestimmt und durch Induktion der menschlichen Seele zugesprochen hat, macht er sich daran, die Argumente des Gegners zu widerlegen. Das erste Beweismoment des Faustus gegen die Existenz des Unkörperlichen ist

1. das Umfaßt- und Durchdrungenwerden der Kreatur von seiten des Schöpfers, was 2. die Materialität, Körperlichkeit alles Geschaffenen zur Voraussetzung hat.

Kap. 10. Der Satz, was geschaffen ist erscheint als Materie, ist falsch, weil es heißt: Gott schuf den Menschen aus formloser Materie (materia informis). Was geschaffen ist, die Welt, besitzt aber Formen und kann daher nicht das Aussehen der Materie haben, die ja formlos ist.

Kap. 11 und 12. Auch die Behauptung, Unkörperliches kann nicht geschaffen worden sein, weil, was immer seinem Schöpfer faßbar ist, nicht unkörperlich sein kann, führt ad absurdum. Denn von diesem Standpunkt aus muß man zugeben, daß Gott sich selber unbekannt ist, weil er doch deswegen Unkörperliches nicht schuf, damit nichts Geschaffenes der Kenntnis des Schöpfers entgehe.

Das zweite Argument: die Zitate aus Hieronymus, welcher die Ansicht einiger berichtet, welche die Gestirne für ungekörperte Geister hielten, und an einer anderen Stelle schreibt: „wenn selbst die Engel, die himmlischen Körper, im Vergleiche mit Gott unrein sind, wofür meinst du, wird der Mensch geachtet werden?“ bilden den Gegenstand der folgenden Kapitel.

Das Zitat aus Hieronymus, das der Gegner anführt, ist erstens schon dreimal in Zweifel gewickelt und zweitens schlecht verstanden, weil es eher für die Existenz unkörperlicher Wesen spricht, als diese verneint. Quia illud est corporeum, quod incorporeus spiritus animat, illud autem incorporeum, quo corpus animatur.

Auch das folgende Zitat hat der Partner nicht erfaßt. Angeli, glaubt er, seien eine einfache, nämlich körperliche Substanz, so daß er besser von den Gestirnen denkt, die er für corporatos spiritus hält. Was wollte aber Hieronymus anders damit sagen, als daß die Körper der Engel denen der Menschen weit überlegen sind? Durch die Wortstellung: angeli, coelestia corpora, worunter er zwei verschiedene Dinge meint, die Engel nämlich, spiritus corporati, und Himmelskörper, welche nur corpora sind, deutet er an, daß das Unkörperliche höher stehe als das Körperliche.

Selbst wenn man die corpora coelestia als Opposition zu angeli faßt, läßt sich dennoch aus der Stelle kein Beweis gegen die Existenz von unkörperlichen Dingen erbringen, weil derselbe Heilige an einer anderen Stelle von

incorporati spiritus spricht, welche ja unkörperlich sind, so daß wir auch von einer incarnatio Dei reden können. Der Ton liegt also nicht auf corpora, sondern coelestia. Auch die Seele ist inkarniert, aber leider in einem Körper, von dem es heißt, er beschwert die Seele. Niemals aber wird sich die Seele, wie sehr sie auch belastet sein mag, in den Körper verwandeln und umgekehrt der Körper in die Seele. Die Worte im Korintherbrief „et corpora coelestia et corpora terrestria“ wollen daher keineswegs behaupten, daß die himmlischen Wesen bloße Körper seien wie auch die irdischen, sondern, wie der Kontext anzeigt, nur zum Vergleich der Verschiedenheit der Glorie in den auferstandenen *Leibern* herangezogen sein.

Kap. 13. Was die Auferstehung der Leiber betrifft, bedarf der Satz: resurget corpus spiritale einer Erläuterung, damit man nicht glaube, der Leib werde in den Rang der Seele erhoben. Denn es wäre eine Ungerechtigkeit, wenn der Körper, welcher der Seele gar oft den Stachel des Fleisches, die böse Begierlichkeit, fühlen ließ und ihrem Regimente sich widersetzte, dieser nun gleichgestellt würde. Vielmehr ist anzunehmen, daß Leib und Seele, jedes in seiner Weise verklärt, die innere Harmonie zwischen Geist und Fleisch wieder herstellen. Nach den Worten des Apostels wird die anima zum spiritus erhoben und entsprechend auch das corpus animale in ein corpus spiritale umgewandelt; der Abstand aber zwischen Geist und Leib bleibt derselbe.

Aus dem Vergleiche der auferstandenen Menschen, welche aus spiritus und corpus spiritale bestehen, mit den Engeln, welche der Schrift zufolge jenen gleich sind, folgt, daß auch die Engel aus Geist und Körper zusammengesetzt sind.

Was dem geistigen Leibe voransteht, kann nicht im Körper sein. Darum ist auch die Ansicht derer unrichtig, welche die Engel für bloße Körper halten, weil sonst die Engelnatur unter der menschlichen stünde und das Wort der Schrift hinfällig wäre: et erunt sicut angeli in coelis. Die Engel bestehen deshalb aus Geist und Körper, allerdings edlerer Art. Einen Körper müssen sie haben, mit welchem sie den Menschen erscheinen und etwas Unkörperliches, womit sie Gott anschauen.

Diese Wahrheit, daß Engel und Menschen etwas Unkörperliches besitzen müssen, ergibt sich aus ihren Beziehungen zu Gott,

dem sie in Erkenntnis und Liebe sich nähern und eins mit ihm und untereinander werden, was in Engeln und Menschen eine der göttlichen ähnliche Unkörperlichkeit fordert.

Kap. 14. Gott kann ja von Körperlichem nicht gesehen werden; denn Gott sehen, heißt ihn begreifen (intellegere). Der Intellekt ist aber nicht räumlich, weil in diesem Falle auch das, was er erfaßt, räumlich sein müßte. Nur wenn Gott räumlich wäre, könnte ihn dann der Intellekt in sich aufnehmen. Weil der Vordersatz unsinnig ist, bleibt nur übrig, die Unräumlichkeit des Intellektes zu behaupten und folgerichtig festzuhalten, daß Menschen und Engel aus Körperlichem und Unkörperlichem, oder besser gesagt, aus Körper und Geist bestehen. Der Leib der Engel ist Feuer, das vorzüglichste der Elemente, nach dem Schriftworte Ps. 103 4: qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem, wo spiritus und ignis nicht dasselbe ist, weil ignis nicht im allegorischen Sinn gebraucht wird, wie bei Lk. 12 49. Der Heiland spricht: ignem veni mittere. (Es ist nicht glaubhaft, daß die Menschen am Geiste der Engel Anteil haben, damit sie zur Liebe Gottes entflammt werden, weil Engel und Menschen in dieser Hinsicht nicht unter-, sondern beigeordnet sind.) Beide streben mit demselben Willen, d. h. demselben Geiste, so daß Mensch, Engel und Gott ein Geist (unus spiritus) werden, denn qui autem adhaeret Domino unus spiritus est. Ein Körper kann unmöglich so disponiert werden, daß er mit dem Unkörperlichen e i n Geist wird. Wäre die Seele ein Körper, so müßte sie unkörperlich werden, wenn man nicht von Gott verlangen will, daß er körperlich werde, damit die Seele mit ihm eins werden könne.

Kap. 15. Dann kann eine Verbindung von Körpern nie die Einheit der Trinität nachahmen; alle Körper sind ja extensiv und so auch ihre Verbindungen. Von der Dreieinigkeit Gottes sagen wir aber nicht Teilbarkeits- oder Räumlichkeitsteile aus; nach dem Bilde dieser Dreifaltigkeit Gottes waren die ersten Christen ein Herz und eine Seele, ohne daß damit gesagt werden sollte, viele Seelen miteinander verbunden gäben eine größere Seele, wie auch in der Trinität die göttliche Natur der drei Personen nicht größer ist als die einer einzigen. Seelen sind also nicht Körper, extensiv, sondern Kräfte, intensiv, welche verbunden, sich eben intensiv verstärken, nicht extensiv vergrößern.

Kap. 16. Wahrhaft absurd ist die Behauptung: habet anima corpus incomparabiliter tenuius quam nostra sunt corpora, wo die Gegenüberstellung von anima und nostra die ganze Haltlosigkeit offenbart, denn das sprechende Subjekt, die Seele, steht bald in sich, bald außer sich.

Der Angelpunkt, in welchem der Gegner die ganze Frage stützt, ist die Quantität und Lokalität der menschlichen Seele.

Darum wendet sich Claudianus zur Behandlung des Verhältnisses der Seele zum Raume. Die Seele ist unräumlich wegen der Absurdität des Gegenteils, das aller Erfahrung widerspricht.

Kap. 17. Zugegeben die Seele sei räumlich; an welchem Orte ist sie zugegen? Wenn sie in einem Teil des Körpers ist, wie belebt sie den ganzen? Wenn sie im ganzen Körper gegenwärtig ist, warum entfaltet sie nur in der Brust ihre Gedanken? Wo die Seele räumlich anwesend ist, dort denkt und empfindet sie auch und weil sie körperlich ist, füllt sie den Körper wie Wasser einen Schlauch, so daß in einem größeren Teil mehr, in einem kleineren Teil des Körpers weniger von ihr enthalten ist; die Gedanken in der Brust müssen größer sein als diejenigen im Finger. Mit dem Verlust eines Körperteils verliert also auch die Seele einen Teil.

Die Luft, aus der ja die Seele bestehen soll, ist doch teilbar, weil wir beim Atmen Teile von ihr einziehen und ausstoßen? — Sie wird zur Ernährung des Körpers in die Arterien aufgenommen und in diesen zum Zwecke der Vermischung mit den anderen Elementen durch die unermüdliche Bewegung der Lungen verteilt. — Jeder Körper hat Teile und kann darum geteilt werden, d. h. ein Teil von dem anderen getrennt werden. Die körperliche Seele könnte danach immer mehr verkleinert werden, was jedem als absurd einleuchtet.

Die Illokalität der Seele tritt noch deutlicher hervor bei der Betrachtung über die drei Arten von Bewegungen, denn wenn das, was im Raume bewegt wird, körperlich ist, kann das, was nicht räumlich bewegt wird, kein Körper sein.

Die Seele ist ferner unräumlich wegen des Mangels jeder räumlichen Bewegung, welche dem Körper notwendig zukommt, ohne deswegen Gott zu sein, weil sie, wie die Erfahrung bezeugt, zeitlich bewegt wird.

Kap. 18. Drei Bewegungen gibt es: stabilis, inlocalis, localis. Gott kommt der motus stabilis zu, der Seele der motus inlocalis und der localis dem Körper. Stabiliter ist Gott in Bewegung, weil er die Kreaturen nicht immer schafft und auch nicht mit einem Willensakte damals schuf, als er sie schuf, sondern immer damals schaffen wollte, als er es tat: ac per hoc semper tunc velle stabilis motus est.

Nichts kommt in Bewegung, wenn nicht durch ein Unbewegtes, und nichts kann in Bewegung sein ohne eine Beziehung zu etwas Unbewegten. Wir können den Finger nicht bewegen, wenn die Hand nicht fest ist. Gott ist dieses unbewegte Zentrum jeder Bewegung.

Im Gegensatz zu Gott ist die Seele in der Zeit beweglich, d. h. sie ist jetzt stolz, bald danach demütig, jetzt heiter, dann traurig usw. An diesen Bewegungen nimmt der Körper nicht teil, weil die Seele, auch wenn dieser ruhig ist, von ihnen heimgesucht wird.

Der Körper wird von der Seele zeitlich und räumlich bewegt. Wenn die Seele etwas schreiben oder verfertigen will, schaut sie die unkörperlichen Formen der zu gestaltenden Dinge unräumlich, bewegt zugleich das betreffende Körperglied, betrachtet die Formen in der Wirklichkeit und belebt überdies den ganzen Körper, bei allen diesen einzelnen Akten mit ihrem ganzen Wesen beteiligt.

Will daher die Seele den Namen „Paulus“ schreiben und denkt sie hingegen an „Simon“, wird die Hand nicht sofort die Züge des Namens „Simon“ formen? Die Seele steht also in der Betrachtung der Formen fest, während sie den Körper bewegt. Man könnte allerdings sagen: ein Teil der Seele bewegt den anderen. Ja, wenn sie teilbar ist!

Wir müssen aber berücksichtigen, daß kein Körper zugleich ganz etwas berühren oder selbst berührt werden kann, während die Seele in allen ihren Bewegungen und Akten zugleich ganz gegenwärtig ist. Jeder Körper hat sechs Seiten und noch einen mittleren Teil, der überhaupt nicht zugleich mit den Außenflächen berührt werden kann. Darum kann er auch nicht zugleich ganz an einem einzigen Orte sein, weil vorne nicht rückwärts, rechts nicht links, oben nicht unten, innen nicht außen ist. Die Seele

aber beteiligt sich an allem, was in und an ihr vorgeht, ganz und zu gleicher Zeit. Brächte sie dies räumlich zustande, dann könnte sie räumlich und teilbar sein.

Kap. 19 und 20. Aus der Illokalität folgt von selbst die Abwesenheit jeder Quantität, weil beide notwendig miteinander verbunden sind.

Es folgt nun eine Darlegung über Quantität und Qualität der Seele. Mittels der aristotelischen Kategorien zeigt Claudianus den Unterschied zwischen Gott, Seele und Körper. Gott unterliegt keiner Kategorie, die Seele der Qualität, aber nicht der Quantität, welche dem Körper eigen ist, so daß die Quantität das eigentliche Unterscheidungsmoment zwischen Seele und Körper bildet.

In Gott haben die Kategorien keinen Platz. Von Gott sagen wir nicht qualis est, weil er nicht verglichen werden kann mit etwas anderem, so daß man behaupten könnte: talis est, wir sprechen auch nicht: quantus est, weil er nicht durch Masse groß ist, auch nicht: quid habet, weil er nichts nicht hat, nicht: quomodo est, weil er selbst das Maß ist. Wir forschen nicht nach seinem habitus, weil er alles in sich begreift, noch nach dem Ort, weil nur der Körper am Orte, nicht nach der Zeit, weil er die Ewigkeit ist, nicht nach dem actus, weil er ruhend handelt, nicht nach der passio, weil er nicht leidet. Wie die Seele keine Quantität annimmt, so unterliegt sie doch der Qualität. Freilich sind die Qualitäten des Körpers und der Seele verschieden; der Körper ist weiß, blaß, schwarz, die Seele aber stolz, zornig, sanft.

Wenn wir von der Quantität der Körper sprechen, sagen wir: seine Länge erstreckt sich 5 Fuß, seine Breite ist 2 Fuß und seine Dicke ebensoviel. Träfe das auch bei der Seele zu, müßten Körper- und Seelengröße eines Menschen proportioniert sein und wir könnten nicht einen Menschen von sehr kleiner Gestalt magnanimus und umgekehrt einen beleibten nicht pusillanimis nennen. Wir bezeichnen Moses als magnanimus, während das ganze Volk der Israeliten, das doch wohl nicht mole, sondern virtute größer ist als eine Seele, populus parvi animi heißt.

Es gibt also in der Seele eine Qualität, aber keine Quantität, weil das, was der Veränderlichkeit der adfectus unterliegt, Qualität in sich birgt, was aber keine Maße hat, aller Quantität fremd ist. Der sterbende beseelte Körper kann also die Seele nicht verlieren, sondern bloß von sich

lassen (dimittere nicht amittere), da man nicht verlieren kann, was man nicht hat.

Waren die vorhergehenden Zeilen der Unterscheidung von Gott, Seele und Körper gewidmet, so beschäftigen sich die folgenden mit der Abgrenzung der Menschenseele gegen die unkörperlichen Prinzipe der anderen Lebewesen, an denen sie Anteil hat. Durch diese Nebeneinanderstellung wird auch das Wesen und die Tätigkeit der vernünftigen Seele dem Erfassen näher gebracht.

Kap. 21. Um den Satz, daß der Körper die Seele nicht verliere, sondern bloß von sich lasse, besser zu begreifen, wollen wir der Reihe nach die lebenden Wesen betrachten, zuletzt des Menschen Einsicht und Wille. Die Brücke von der Tierseele zur Menschenseele ist das Gedächtnis, das beiden gemeinsam ist. Störche und Schwalben finden ihre Nester wieder, das Pferd kehrt in seinen Stall zurück, der Hund erkennt seinen Herrn. Das Gedächtnis der Tiere bleibt aber in den Bildern stecken, die Substanz bleibt den Tieren verhüllt, selbst ihre eigene, so daß sie in ihrer Erinnerung bloß die körperlichen Dinge behalten, welche sie durch die Sinne erkannt haben. Für „ratiocinari" fehlt ihnen das Auge, daß sie nicht einmal sich selbst sehen können. Darum soll der Mensch dem Schöpfer danken, daß er ihn teilnehmen läßt an der Wesenheit des Steines, an der vita seminalis mit Kräutern und Bäumen, an der vita sensualis mit den Tieren, an der vita rationalis mit den Engeln.

Daß auch die Pflanzen ein unkörperliches Leben besitzen, zeigt schon die Tatsache, daß sie leben. Allerdings eine Seele besitzen sie nicht, weil sie in diesem Falle Eigenbewegungen ausführten und fühlen könnten. Davon hat aber niemand noch etwas erfahren, weder bei der Teilung eines Knochens noch beim Abschneiden der Haare und Nägel.

Betrachten wir näher den Aufbau des Pflanzenleibes. Er hat Erde in seiner Dicke, Feuchtigkeit vom Wasser, Wachstum in der Luft, Feuer im Keim. Wenn die Seele aus Luft bestünde, könnten wir auch der Pflanze eine Seele zuschreiben, weil sie Luft enthält. Das Niedrige wird vom Höheren beeinflußt. Wenn nämlich die Winterkälte vorüber und mit der Umkehr des Himmels die Gestirne wiederkommen, wirkt die Wärme von oben auf die Luft, die ihr ja dem Orte und dem Range nach am nächsten steht, ein.

Weil sich Feuer zur Luft verhält wie Luft zum Wasser, zieht die Luft das Wasser aus den Tiefen der Erde durch die Wurzel der Pflanzen an sich, wie das Feuer die trockene Luft um sich drängt. Das Wasser zieht hinwieder die Erde nach sich. Auf diesem Gesetze beruht auch das Schlürfen mittels Röhren oder Halmen und das Brunnenbohren. Die Elemente sind mit wunderbarer Harmonie zum Pflanzenkörper geeint, so daß bei irgendeiner Störung dieses Gleichgewichtes der Baum erkrankt und schließlich abstirbt. Das Leben wird also vom Körper gleichsam im Stiche gelassen. Daraus folgt, daß das Leben nichts Räumliches ist. Den an den Ort gebundenen Lebewesen fehlt demnach wohl die Seele, nicht aber ein unkörperliches Prinzip. Nehmen wir ein Weizenkorn, messen wir Größe und Umfang, brechen wir es auf, wir finden weißes Mehl, aber nicht die Keime, nicht das Grüne, die Halme usw. Diese stecken also nicht körperlich im Keime, aus dem sich die Pflanze entfaltet.

Im Tiere unterscheiden wir ein corpus corruptibile und eine anima mortalis. Zur vita seminalis tritt im Tiere sensus und motus hinzu, jedoch so, daß der Körper, wenn er durch richtige Mischung der Elemente in gesundem Zustande ist, den Winken der Seele gehorcht. Woher kommt es nun, daß die Seele ein krankes und ein gesundes Glied ganz anders bewegt mit denselben Anordnungen ihrer Seite, z. B. eine rüstige und eine verdorrte Hand? Ist etwa die Seele aus dem kranken Gliede geschwunden? Wenn dies der Fall ist, wohin? Zu den übrigen Teilen der Seele. Aber der Körper ist ja schon voll von den übrigen Teilen. Man muß darum diesen Seelenteil aushauchen, erbrechen oder abführen, weil der unvollständige Körper nicht die ganze Seele fassen kann. Weil diese Argumentation unmöglich ist, muß man annehmen, daß das kranke Glied die Fähigkeit verloren hat, den Wünschen der Seele zu gehorchen. Mit fortschreitender Unfähigkeit der Körperteile entweicht die Seele, bis sie nichts mehr hat, ihre Absichten zu verwirklichen; die Seele des Tieres geht zugrunde, die Menschenseele ruht aus von den Bewegungen, in denen sie den Körper durch Raum und Zeit hindurch unräumlich bewegt hat.

Dann wird sie nicht in der Luft oder einem anderen Elemente sitzen; der Intellekt entfaltet seine Kräfte.

Seine Qualitäten sind ganz andere als die der Sinne: sein Gesicht wird erhellt durch Klugheit und verfinstert durch Torheit, sein Gehör wird durch Falschheit belästigt, durch Wahrheit bezaubert. Er ist ganz Auge, weil er ganz das Objekt durchdringt mit seinem ganzen Wesen, aus dem gleichen Grunde ganz Gehör, ganz Geschmack.

Das trennende Moment tierischer und menschlicher Tätigkeit nach Prinzip und Objekt ist die Immaterialität, die Freiheit vom Körperlichen. Das Element, in dem die Seele naturgemäß webt, ist das Unkörperliche und vor allem das Unkörperliche κατ' ἐξοχήν, Gott. Dieses Element ist aber im jetzigen Zustande getrübt durch das Körperliche zur Zeit der Buße und Wanderschaft. In der Heimat, nach welcher wir seufzen, wird es anders sein.

Es ist ein Einschlag jenes biblischen besonders paulinischen Gedankens, der auch πνεῦμα und ψυχή mit Gnade und Sünde verquickt hat oder Erinnerung an Platon.

Kap. 22. Der Seele begegnen auch Bilder von Körpern, welche sie durch die körperlichen Sinne empfangen hat und von denen sie nicht räumlich, sondern nur durch Bilder ringsum angeschrieben ist. Und weil sie nur dessen eingedenk ist, dessen Bild sie durch Körper erhalten hat, glaubt sie, es gäbe nichts, was nicht ein solcher sei. Auch kann sie nicht seufzen nach jener Heimat, an der sie in dieser Wanderschaft Anteil hat, wenn sie sich sogar nicht bewußt wird, auf einer Wanderung zu sein. Der sie aber für einen Körper hält, spricht ihr sogar die Möglichkeit ab, jemals zu diesem Bewußtsein zu gelangen, daß ihre Heimat das Unkörperliche, Gott, ist.

Aber der hl. Paulus weist diese Ansicht zurück, wenn er schreibt: cum sumus in corpore. Nach diesem Ausspruche muß die Seele etwas anderes sein als der Körper, weil sie sonst nicht auf der Wanderschaft sein könnte, die Seele, die ohne ihre Substanz überhaupt nicht existieren kann.

Diese Wanderung der Seele im Körper ist nur von diesem Körper zu verstehen, in dem wir jetzt leben, nicht aber von dem der Verklärung. Der irdische Körper beschwert die Seele nicht durch die gravitas ponderis, sondern durch die agendi difficultas. Die Tiere fühlen nicht diese Schwere, wohl aber die vernünftige Seele, indem er sie von der Betrachtung der höchsten Schönheit abzieht durch die notwendige Sorge für Speise und Trank, durch die Hingabe

an Vergnügungen, durch die Belästigung der Schmerzen und Krankheit. Das corpus spiritale wird der Seele vollkommen zu Diensten stehen, die dann in Gott versenkt ist.

Allerdings sind wir auch hier auf Erden nicht ohne Gott, aber mit Gott sein und nicht ohne Gott sein sind zwei verschiedene Dinge. Gott ist jetzt unräumlich gegenwärtig in dem, der an ihn denkt, und in dem nicht, der sich nicht mit ihm beschäftigt. Darum sind wir hier in der Fremde, weil wir nicht mit Gott sind, d. h. beständig in ihm ruhen, sondern durch das corpus carnale von ihm abgelenkt werden.

Kap. 23. Kehren wir nun zur Betrachtung unserer eigenen Wesenheit zurück. Das Gedächtnis, wo alle die Wahrnehmungen nebeneinander liegen, stellt ein Wunderding dar. Die ganze Welt umfasse ich in ihrem unkörperlichen Umfange (incorporea mundum capacitate complector). Daraus kann man ersehen, daß ich eigentlich nicht die Welt, sondern ihre Gestalt (figuram mundi) im Gedächtnisse umfasse, so daß der Schluß naheliegt, die Seele könne nicht körperlich sein, weil sie Körperliches unkörperlich erfaßt.

Auf dem Gedächtnisse erhebt sich nun nicht räumlich, sondern durch Kraft und Macht gewissermaßen ein Auge, das bald spiritus, bald mens genannt wird, aber ein und dasselbe ist. Es besteht eine Hierarchie der verschiedenen Teile des Menschen: die anima inrationalis bedient das corpus animale, der intellectus rationis capax besorgt die anima rationalis.

Wir unterscheiden auch zwischen Zuständen des Organismus und solchen der Seele: dem Körper ist ein finsterer Ort, rauhe Berührung unangenehm, der Seele die Flüchtigkeit des Denkens und die Enge der Furcht. Doch das ist sicher, die Seele kann ohne den Körper durch Zuständlichkeiten angenehm oder unangenehm berührt werden, der Körper aber ohne die Seele weder Angenehmes noch Lästiges empfinden. Ohne die Seele kann der Körper auch nichts Körperliches wahrnehmen; darum der Satz: animae igitur corporatae est per corpus sentire corporea, eidemque sine corpore videre incorporea. So verstehen wir jetzt, warum die Seele coram posita nicht sieht, iuxta sonantia nicht hört... weil sie nämlich quodammodo die Sinne verläßt und außerhalb jedes Raumes träumt. Wir lesen oft laut und verstehen nicht, hören und fassen den Sinn nicht.

Nach der Auseinandersetzung über die Erkenntnisarten der Seele, Gedächtnis und Intellekt, der von den Sinnen verschieden ist, wird es an der Zeit sein, die Frage zu beantworten, ob in der Seele Substanz und Akt verschieden sind. Claudianus zufolge beruht die Unterscheidung nur auf einer Täuschung, welche aus der aufdringlichen Macht der sinnlichen Bilder hervorgeht, denen die Seele zur Strafe anheimgegeben ist.

Kap. 24. Wenn der Gegner bemerkt: aliud est anima aliud animae cogitatio, müssen wir behaupten, daß dies Verhältnis nicht von Natur so ist, sondern zur Strafe. Es täuscht sich der Gegner, wenn er das für sich selbst hält, was ihm widerstreitet. Aussichtslos ist es, die Seele zu suchen, fern von ihr (ut tanquam absens sibi se quaerat), da sie selbst die Suchende ist; denn nicht das ist die Seele, was man sucht, sondern das, womit man sucht. Unnötig ist es, daß das sich sucht, was ohne sich nicht sein kann.

Diese Täuschungen aber, welche die Seele in ihrem Gedächtnisse erfährt, aus dem sie nichts hervorbringen kann, was sie nicht durch die körperlichen Sinne geschöpft hat, sei es daß sie die Sinneseindrücke reproduziert, sei es daß sie aus dem, was sie gesehen, das kombiniert, was sie nicht gesehen hat, sind eine Strafe für die Menschen, weil sie durch diese Bilder von dem höchsten Gute abgezogen werden.

Gesicht der Seele und Gesicht des Körpers besitzt der Mensch; mit ersterem erfaßt er die ewige, mit letzterem die vergängliche Welt. Ersteres ist die Quelle der Wahrheit, ein Abbild, welches die ungeschaffene Wahrheit von sich in unsere Seele gelegt hat, letzteres die Quelle des Irrtums. Die Seele soll in sich gekehrt, das in ihr ruhende Abbild der göttlichen Wahrheit betrachten und nicht sich selbst verlassen, um dem Truge der Sinnesbilder nachzulaufen.

Besser hätte der Gegner gesagt: etwas anderes ist die Seele und etwas anderes das, worüber sie denkt, wenn sie nicht an sich denkt. Der Gedanke dagegen ist die Seele selbst, die niemals vom Denken ruht, wie man meint. Sie kann wohl das Gedachte wechseln, aber nichtdenken kann sie nicht, wie klar die Träume zeigen.

Ein großer Irrtum ist es, die Substanz der Seele und ihr Vermögen zu trennen, denn nur was sie denkt, ist Akzidens, die Substanz das, womit sie denkt. Was vom Denken gilt, hat auch für das Wollen seine Geltung. Darum wird auch in der Heiligen Schrift nicht das Wollen überhaupt, sondern

das „dies wollen“ verurteilt oder gelobt. Und die Liebe, ist sie ein Teil der Seele? Oder nicht vielmehr die ganze Seele, wie im Gebote der Liebe angedeutet wird?

Kap. 25. Was die Äußerung betrifft, daß die Seele durch die bloße Vorstellung des Freundes nicht befriedigt ist, kommt diese Schwierigkeit daher, daß man zwischen dem Gesichte der Seele und dem Gesichte des Körpers nicht unterscheidet. Dieser Unterschied kann am leichtesten durch die Betrachtung der mathematischen und geometrischen Formen dargetan werden. Diese Formen, welche wir mit dem Geiste erblicken, sind die ewige Welt, von der diese Welt nur ein Abbild ist und von der es heißt: praeterit figura huius mundi. Die Zahl, welche selbst nicht gezählt werden kann, dieses Wunderding, das ohne Ende ist, obwohl sie aus der Einheit, in der Einheit und durch die Einheit ist! Drei aber sind es, wenn wir sagen aus der Einheit, in der Einheit, durch die Einheit, gleich ewig, unräumlich, allgegenwärtig, dem Unendlichen selbst nur gleich, weil keine wahre Einheit größer oder kleiner ist.

Kap. 26. Wir suchen die Wahrheit, das Unräumliche, aber sicherlich nicht durch den Körper, durch das Räumliche. Die Wahrheit hat eine ihr entsprechende Ähnlichkeit geschaffen und das sind wir. So spricht die Wahrheit: Du, der du glaubst, ein Körper zu sein, wie gebrauchst du ein unkörperliches Wort. Denn ich meine, etwas anderes ist das Wort, d. h. der Sinn, etwas anderes der Schall, die Stimme, in welche der Sinn eingehüllt ist. Der Schall geht bis zum Ohr, das Wort unräumlich bis zur Seele hindurch. Und wer das Wort hört, besitzt es ganz. Hüte dieses Geschenk, das dich mir ähnlich macht und suche mich in dir, nicht außer dir, denn niemand kommt zum Vater außer durch mich. Nach dem Bilde der Dreieinigkeit bist du geschaffen: vide mentem tuam, vide verbum tuum, vide voluntatem tuam, welche zusammen eins sind in der Wesenheit. Ich und der Vater und unsere Liebe sind ein Gott. Du, der vernünftige Geist, und dein Wort und deine Liebe bist ein Mensch, nach dem Bilde des Urhebers geschaffen, nicht gleich, weil geschaffen, nicht gezeugt, gebildet bist du und nicht Bildner. Weiche zurück vor dem, was unter dir ist, weil minder geformt, d. h. weniger schön als du, und tritt heran an die schöpferische Form, damit du immer schöner sein könnest, ihr stets verbunden.

Kap. 27. Es dürfte bereits genug verhandelt worden sein über die Unräumlichkeit und Unkörperlichkeit der Seele. Darum kann auch kein Zweifel mehr bestehen über die Tatsache, daß der Freund, an den ich denke, zugegen ist. Denn wenn wir uns lieben, insoferne wir Menschen sind, ist der Freund bei uns gegenwärtig wie wir bei uns selbst. Nicht die körperlichen Zeichen bringen dich zur Anerkennung, daß der Freund an deiner Seite ist, weil diese auch der Feind geben kann, vor dem deine Seele zurückspringt, wie nahe einander auch die Körper sein mögen. Körper können niemals vereinte Seelen scheiden. Wer im Menschen den Menschen sieht und liebt, d. h. das Ebenbild Gottes, die vernünftige Seele, findet den Freund in sich und in Gott.

Soweit der Inhalt des ersten Buches, den wir samt seinen Rissen und Sprüngen gleichsam als Gipsabdruck vorlegen wollten, um einerseits die Denkweise des Claudianus nach Gehalt und Form zu fixieren und dadurch anderseits die Grundlage zu sichern für die Rekonstruktion seines psychologischen Systems, dessen Bausteine und Material Claudianus zu einer Festung in der Polemik mit Faustus gefügt hat.

Das zweite Buch, bei weitem nicht von solcher Bedeutung wie das erste für Beurteilung des psychologischen Wissens in seinem Umfange, ist aber desto wichtiger für die Quellen dieses Wissens. Denn nach der etwas abseits vom Thema gelegenen Abhandlung über Maß, Zahl und Gewicht bringt der Autor eine verhältnismäßig große Anzahl von Zeugen für seine Ansichten über die Seele.

Zuerst läßt Claudianus die heidnischen Philosophen zu Worte kommen, zu deren Würdigung er über die Kraft der menschlichen Vernunft und den Gang der philosophischen Erkenntnis vom Dasein unkörperlicher Seelen einiges vorausschickt.

Kap. 1. Oft habe ich, fährt der Autor fort, bewogen durch die Wahrnehmung der Tatsachen, darüber nachgedacht, wie doch die erhabenste Wahrheit so viele Gegner gegen sich haben kann und ich kam zur Einsicht, daß durch Vergleichung die Gegensätze allein besser erkannt werden können.

Kap. 2. Dies zeigt sich auch darin, daß die Menschen Verborgenes eifriger suchen, langsam Erworbenes mehr lieben, so daß die Philosophie gerade den Meinungsverschiedenheiten der Menschen ihre Erfolge verdankt, der selbst der Apostel die Erkenntnis Gottes nicht abspricht.

Zu dieser Erkenntnis gelangte die Philosophie durch die Betrachtung der Dinge, ihren Wechsel in Raum und Zeit. Der Mensch blieb im Anblicke der Welt ein wenig stehen, seine eigene Macht nicht ohne Schauder ahnend, zweifelnd ob er bei sich bleiben oder ob er über sich hinausgehen müsse, den Wandel der Dinge zu erklären. Doch gerade der Zweifel wies ihn über sich hinaus. Aber noch weiter ging die Vernunft, als sie erkannte, daß sie selbst dem Wechsel der Zeit unterliege, der Stützpunkt der Welt im Unbeweglichen sein müsse, weil alles nur von Unbewegten bewegt werden kann, in dem das Universum steht. Wie die Seelen stehen müssen, um ihre Körper in Raum und Zeit zu bewegen, so muß auch Gott stehen, welcher die Seelen in der Zeit bewegt. Weil aber das Prinzip kein Prinzip über sich hat, Gott also unendlich und ewig ist, so glaubt der Mensch vom Niedrigsten, dem Körper, zum Höchsten, Gott, nicht überspringen zu dürfen und hält an der Existenz von Wesen fest, die zwischen Gott und den Körpern stehen. Er fand diese Wesen in den Menschenseelen, denn während Gott erkennt und nicht erkannt wird, der Körper nicht erkennt, aber erkannt wird, sah er in der Seele das Mittelding, das erkennt und erkannt wird. Und jedes Wesen erkennt am besten, das seinem eigenen Objekte zugewandt ist, am schlechtesten aber, wenn es sich selbst zugekehrt ist. Daraus folgt auch die Wahrheit, daß das Erkennende am wenigsten getäuscht werde, wenn es sich an sein Objekt anschmiegt, dann aber am meisten, wenn es mit ihm zusammenfällt. Ferner brachte das Bewußtsein der Gottähnlichkeit, welche nicht zwischen Gegensätzen bestehen kann, den Menschen zur Annahme einer unkörperlichen Seele, weil Unkörperliches und Körperliches einander nicht ähnlich sein können.

Kap. 3. Aus den Schriften dieser Philosophen wollen wir nun eine Auswahl von Zeugnissen für die Wahrheit unserer These über die Substanz der Seele vorbringen, nicht als hätten wir selbst nicht genug Gründe, sondern damit man sehe, wie die Unsrigen gegen uns, die Auswärtigen für uns streiten. Nicht Namen allein soll man ins Treffen führen, sondern die Gründe für die Wahrheit. Pythagoras und Platon soll man hören, nicht mit Namen geschwollen sein, sondern fett werden an wahren Gründen. Ersterer hat wohl keine Schriften hinterlassen, aber seine

Lehre ist uns von seinen Schülern übermittelt worden, unter denen Philolaos, der Tarentiner, der bedeutendste ist. In seiner Abhandlung über die Substanz der Seele: „de mensuris, ponderibus et numeris“ stimmt er vollkommen überein mit dem Schriftworte mensura, pondere et numero omnia disposuisti, das gerade der Gegner zur Widerlegung der Unkörperlichkeit der Seele uns entgegenhält. Schon aus dem Zusammenhange der Stelle im Briefe des Faustus ergibt sich die Hinfälligkeit der Behauptung, die Seele sei körperlich, wo er incorporatum und corporeum zusammenwirft. Ferner folgt aus der Annahme, daß Maß, Zahl und Gewicht allen Wesen in gleicher Weise eigen ist, weil alle Körper sind, die absurde Folgerung, daß die Qualität der Seele nach der Quantität der Körper bemessen werden muß, ein Satz, der schon durch den Vergleich von Kamel und Ameise fällt. Masse und Einsicht stehen bei beiden in keinem Verhältnis. Wollte man aber behaupten, Unsichtbares könne mit Sichtbarem nicht gemessen werden, so erwidern wir, daß man aus der Größe des Körpers auf die Größe der Seele schließen kann, welche in ersterem eingeschlossen ist. Denn was bei allen Körpern möglich ist, muß auch bei dem Körper, den man Seele nennt, zutreffen. Was vom Maße, gilt auch vom Gewichte, weil beide innig verknüpft sind. Die Zahl erkennen wir an Körpern in dreifacher Rücksicht: 1. in der Maßzahl der Größe, welche die Einheit des Körpers voraussetzt, 2. in der Seitenzahl, 3. in der Teilzahl, welche trotz der metaphysischen Einheit besteht. Daß keines dieser drei Momente eine Beziehung zur Seele hat, ist offenbar.

Kap. 4. Betrachten wir jetzt näher Maß, Gewicht und Zahl. Wo sind sie, daß Gott nach ihrem Vorbilde die Dinge formen könnte, und wann hatten sie ihren Anfang? Wenn Gott alles nach Maß, Gewicht und Zahl geschaffen hat, nach welchem Maße, nach welchem Gewicht und welcher Zahl sind sie selbst geschaffen? Oder sind sie nicht geschaffen? Oder sind sie nicht nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen? Die Verneinung der letzten Frage ist gegen die Worte der angezogenen Schriftstelle und darum zurückzuweisen. Jenes Maß, jenes Gewicht und jene Zahl, nach denen Gott alles geschaffen hat, müssen daher ungeschaffen sein. Die Lösung der Schwierigkeit liegt in der Unterscheidung zwischen pondus, quod penditur und pondus, quo penditur, desgleichen bei Maß und Zahl. Denn nichts ist

groß geschaffen, sondern nach der Vergleichung mit etwas Kleinem wird es groß genannt; so kommt es, daß wir einen Berg klein, ein Hirsenkorn groß nennen. Wenn wir an die schöpferische Größe herantreten, finden wir sie weder groß noch klein, weil sie mit nichts verglichen werden kann. Es ist derselbe Gedanke, den Platon in seiner Ideenlehre entwickelt. Ein Quadrat kann z. B. größer oder kleiner sein, aber nicht mehr Quadrat, quadratischer.

Alle Körper sind wägbar, meßbar, zählbar, vom größten bis zum kleinsten, soweit nur Phantasie und Wirklichkeit reicht. Und wenn auch nichts mehr ist, was man messen, wägen und zählen kann, Maß, Gewicht und Zahl sind überall und immer.

Der Unterschied zeigt sich auch in der Erkennbarkeit des Maßes und des Meßbaren, des Gewichtes und des Wägbaren, der Zahl und des Zählbaren; während wir die letzteren mit dem Körper wahrnehmen, erfassen wir die ersteren mit der Seele: duplex ergo est videndi vis, anima videt mensuram, pondus et numerum per se, videt mensurabile, numerabile et ponderabile per corpus.

Weil alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ist, finden wir deren Spuren auch in den Elementen.

Kap. 5. Wie verhält sich nun diese Trias zur Seele? Ein Körper ist so groß, als er andere Körper in seinem Umfange fassen könnte. Steigen wir eine Stufe höher und wir sehen, daß die Seele von Weisheit erfüllt werden kann; die Seele kann das fassen, was sie erkennt. Die Weisheit ist unräumlich, also ist auch das, was von ihr erfüllt wird, unräumlich. Die Seele ist also groß ohne Masse.

Auch numerus hat die Seele, denn wir nennen solche Körper numerosa, welche nach einem gewissen Ebenmaß der Teile gebaut sind, wie der menschliche Körper, dessen Organe einzeln oder paarweise geordnet sind. Diese parilitas partium finden wir in gewisser Hinsicht auch an der Seele, welche ihre Tätigkeiten harmonisch ordnet durch die Tugenden, unter denen der Weisheit die Gerechtigkeit, der Mäßigkeit die Stärke entspricht. Aber noch in einer anderen Rücksicht kommt der Seele die Zahl zu. Sie allein erkennt ja die Zahl selbst und zählt nach ihr, so daß diese, wie in den Dingen sichtbar, so der Seele begreifbar ist.

Was das Gewicht der Seele betrifft, ist zu bemerken, daß wir Gewicht das nennen, wodurch ein Körper natur-

gemäß in seine Region, wo er vom Anfang an bestand, eilt und nicht ruht, bis er den Raum des anderen Elements durchmessen hat und in seinen gekommen ist. Demzufolge ist das Gewicht der Seele der Wille, eigentlich Liebe genannt, von dem sie hingerissen wird, bis sie im Besitze des geliebten Gegenstandes ist. Wie das Körpergewicht, wohin es seinen Körper trägt, dorthin auch Maß und Zahl mitrafft, so konzentriert die Seele auf das, was sie liebt, Gedächtnis und Einsicht. Darum lautet auch das Gebot der Liebe dahin, daß die Seele sich der Heimat, Gott, zuwende, wie der Körper an seinen Ort eilt. Durch dieses Gewicht wird die Seele nicht bloß mit anderen verbunden, sondern auch in sich verdichtet, gefestigt (solidatur), indem es die Tätigkeiten vereint.

Kap. 6. In diesem Sinne ist die Einheit der allerheiligsten Dreifaltigkeit das Maß ohne Maß, das Gewicht ohne Gewicht, die Zahl ohne Zahl. Das Gewicht, wodurch die drei Personen die wunderbare Einheit sind, ist die Liebe des Vaters und Sohnes. Und dieses Gewicht bringt Zahl und Maß mit sich, wohin immer es dringt; durch den hl. Geist, der in unsere Seelen ausgegossen ist, die göttliche Liebe, haben wir Zahl und Maß von der Gottheit, wie der Apostel Rom 5 5 andeuten wollte. In der Einheit des Körpers finden wir diese Dreiheit wie in der Seele; ihre Zeichen sind dem Körper sichtbar, der Seele begreifbar aufgedrückt.

Kap. 7. Wir kommen nun zu den Zeugen für die Unkörperlichkeit der Seele aus der griechischen Heidenwelt. An erster Stelle ist Philolaos aus Tarent zu nennen, welcher in seinem Buche περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων bemerkenswerte Ansichten ausspricht. Ferner sei angeführt Archytas aus Tarent, gleichfalls ein Pythagoreer, mit einer Stelle aus dem Werke: de rerum natura, Hippon aus Metapontus, Philosoph der pythagoreischen Schule.

Mit begeistertem Lobe wird sodann Platon vorgeführt und zum Gegensatze mit ihm sein sich christlich nennender Gegner getadelt, der mit einem Schwalle von Worten, einem Zerrbild echter Beredsamkeit, die Wahrheit verunglimpft. Eine Anzahl Zitate aus Phaedrus, Phaedon und einem aus Apuleius (de dogmate Platonis I 9) bekannten Werke περὶ φυσικῆς bestätigen die Übereinstimmung der Lehre Platons mit der des Mamertus.

Auch der Neuplatoniker Porphyrius ist in bezug auf die Unkörperlichkeit der Seele dem Altvater Platon treu geblieben.

Kap. 8. Unter den Römern findet Claudianus Vertreter seiner Ansicht in den beiden Sextius, Vater und Sohn, Marcus Varro, nach Ciceros Urteil der gelehrteste Römer, Cato, Cicero und besonders Sallust, welcher in den Einleitungen zum bellum Iugurthinum und Catilinarium diesbezügliche Äußerungen tut.

Auch Zoroaster, die Brahmanen, Anacharsis stehen auf seiner Seite.

Kap. 9. Von den Kirchenvätern kommen zum Worte Gregor von Nazianz, der für den Unterschied von Seele und Leib zeugt, desgleichen Ambrosius von Mailand. Der große Aurelius Augustinus, dessen Vorzüge rühmend hervorgehoben werden, schrieb über diesen Gegenstand an den hl. Hieronymus, der ihm vollkommen beipflichtet.

Hilarius Pictaviensis ist ein Fang für den Gegner, weil er behauptet, erstens daß nichts Unkörperliches geschaffen sei und zweitens daß der Heiland in seinem Leiden keine Schmerzen gefühlt habe. Doch diesen Fehler hat er durch sein Martyrium gesühnt.

Auch Eucherius, den Mamertus persönlich gekannt und gehört hat, ein überaus gelehrter und frommer Mann, erhält in dieser Frage eine Stimme. Und das Zeugnis dieses tiefen Geistes ist höher zu schätzen als die ganze Schar der eitlen Schwätzer, die nicht nur andere täuschen, sondern selbst Opfer ihrer Täuschung werden.

Kap. 10. Die Worte der Schrift sind geeignet, den Gegner in die ärgste Verlegenheit zu bringen. Dort findet sich nämlich eine Stelle Sap. 2 1–3, welche mit den Worten des Faustus Sinn für Sinn zusammentrifft und den impii in den Mund gelegt wird, zu denen also auch der Gegner gezählt werden kann.

Kap. 11. Aus dem Ausspruch des Völkerapostels I Cor. 6 2 folgt ohne Umschweif, daß Leib und Seele verschieden sind, was der hl. Paulus noch klarer an der Stelle I Cor. 5 3 andeutet.

Kap. 12. Eine eingehendere Erörterung verdient die Angabe dieses Apostels über seine Verzückung in den dritten Himmel. Es fragt sich zuerst, ob er räumlich oder

unräumlich verzückt worden und welche diese drei Himmel seien, ob körperlich oder unkörperlich. Aus der Diskussion der Psalmstelle Ps. 148 4 und der Worte des Hexaemerons über den Himmel ergibt sich, daß von zwei Himmeln die Rede ist, von denen der eine unser Himmel ist, zu dem anderen aber unser Himmel gleichsam die Erde ist; wenn man den dritten Himmel des hl. Paulus nicht unkörperlich fassen wollte, müßte man in dieser Richtung weiterbauen. Offenbar wird aber die Glorie der Seligkeit nicht in der Höhe der Orte bestehen. Was mochte aber Paulus in diesem dritten Himmel finden wenn nicht Gott? Im Zusammenhange mit den Worten coelum coeli domino terra autem filiis hominum werden wir nicht fehlgehen, das coelum coeli im Gegensatze zu unserem Himmel, der wie eine Erde zu ihm ist, d. h. sichtbar, als unsichtbar zu denken, unserem körperlichen Himmel jenes unkörperliche coelum coeli gegenüberzustellen. Von dieser Auffassung aus ist es nicht weit, den dritten Himmel zu finden, der eine Stufe höher liegt, in der unkörperlichen, unerschaffenen Gottheit. Der Zweifel des Apostels, ob er mit oder ohne Körper verzückt worden sei, liefert nur ein neues Argument für seine Ansicht über die Unkörperlichkeit der Seele, indem er zwischen Leib und Seele unterscheidet.

Kap. 13. Zuletzt finden wir auch im Evangelium diese Wahrheit ausgedrückt in den Worten des Heilands bei Mt. 10 28.

Das nun folgende dritte Buch ist ein Kampf mit der Nachhut des Gegners, nachdem er selbst bereits besiegt ist. Dieses Abzugsgefecht behandelt die noch übrigen Argumente der Gegenschrift.

Kap. 1. Es sind nur noch einige unbehandelte Streitpunkte aus der Schrift des Gegners, der die Seele für einen Körper hält und zum Beweise seiner Annahme die Wiedererstehung des Lazarus anführt, zu erörtern.

Der Inhalt des dritten Buches dreht sich ausschließlich um das Problem der Unräumlichkeit der Seele, trotz ihrer Gegenwart im Raume, im Körper und außer dem Körper nach dem Tode und im Erkenntnisvorgange. Zuerst behandelt der Autor die Gegenwart der Seele im Körper, den sie erfüllt und durchdringt wie Gott die Welt. Die Seele ist im Körper oder vielmehr der Körper in der Seele, wie das Akzidens in der Substanz, wie die Last auf dem Träger. Alle Schwierigkeiten in diesem Verhältnis lassen sich

auf die Unräumlichkeit der Seele zurückführen, welche auch dadurch nicht gefährdet wird, daß die Seele im Raume ist, wie umgekehrt die Räumlichkeit der Welt feststeht, ohne daß diese im Raum sein müßte.

Kap. 2. Dieser seiner Grundansicht entsprechend, bezeichnet er auch die Seele des Erlösers als einen Körper, und zwar auf Grund eines scheinbar unumstößlichen Syllogismus, so daß die Seele dort ist, wo sie ist, und nicht ist, wo sie nicht ist, gleichsam als behaupteten wir, daß sie entweder überall oder nirgends sei, denn wäre sie überall, dann wäre sie Gott und wäre sie nirgends, so wäre sie nichts. Wie Gott überall in der ganzen Welt ist, so ist die Seele im ganzen Körper ganz; wie Gott einen kleinen Teil der Welt nicht mit einem kleinen Teile seiner selbst erfüllt, so belebt auch nicht ein Teil der Seele den Finger und ein anderer das Auge, sondern wie die ganze Seele im Auge lebt, so lebt sie auch ganz im Finger und fühlt ganz durch den Finger.

Allerdings ist es sehr schwer, das Unkörperliche zu begreifen, weil das körperliche Gesicht, der körperliche Sinn, das Auge des schwachen Geistes umwölkt. Auch ich habe diese Schwäche erfahren, aber nun freut es mich, dem Irrtum, daß die Seele ein Körper sei, mit den Jugendjahren entronnen zu sein. Damals meinte ich bloß, wußte aber nicht; denn alles Meinen ist ein Zeichen des Nichtwissens. Ich verlangte darum nach Wissen, in der Erkenntnis, daß ich nicht wüßte, solange ich meinte. Du aber sagst, was über uns ist, können wir niemals sehen und behauptest dennoch, daß die Seele des Körpers ein Körper ist, obgleich wir nicht über uns selbst sind, um uns selber sehen zu können.

Kap. 3. Du sagst, die Seele ist ein Körper. Kommt dir aber nicht in den Sinn, was der Apostel spricht: sed licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem (II Cor. 4 16)?

Alles, um es kurz zu machen, ist entweder in sich oder subiectum oder in subiecto; in sich ist Gott, in den körperlichen Dingen ist der Körper subiectum, die Farben sind in subiecto, in den unkörperlichen sind es anima und disciplina, die sich zueinander verhalten wie Körper und Farbe. Wer also deiner Ansicht ist, die Seele sei ein Körper, und sei als superiecta in subiecto enthalten, muß zugeben, daß sie mit dem subiectum, auf welchem sie ruht, zugrunde geht, was der Apostel verneint.

Also ist die Seele nicht so sehr im Körper als der Körper in der Seele enthalten, was besser zu dem Worte des hl. Paulus stimmt und noch durch eine andere Schriftstelle bekräftigt wird, denn corpus adgravat animam. Denn offenbar beschwert nur das, was oben auf einem Dinge ist, nicht das, was in oder worauf es ist, wie der Träger nicht die Last, sondern die Last den Träger beschwert.

Wie die Welt unräumlich in Gott, so ist der Körper unräumlich in der Seele. Aber da entsteht die Schwierigkeit, wie der Körper die Seele umfassen kann, da ja ein Körper nichts Körperliches umschließen kann, wenn nicht das Umschließende außerhalb, das Umschlossene innerhalb ist. Es müßte die Seele innerhalb den Körper beleben und außen ihn einschließen, wo sie nicht ist, oder umgekehrt. Die Lösung dieser Frage liegt in der Unräumlichkeit der Seele, welche sie auch in ihren übrigen Akten bekundet. So kann die Seele auch ohne Körper in der Welt sein, wie sie es im Körper war. Diese Fähigkeit, welche sogar dem Teufel zukommt, kann der Seele Christi nicht abgesprochen werden.

Kap. 4. Aber vielleicht könntest du die Frage stellen, wie die Seele im Raum sein kann, ohne selbst räumlich zu sein. Dem stelle ich die Gegenfrage: Wie kann die Welt räumlich sein, ohne im Raume zu sein? Wenn der Raum in der Welt, ist die Welt nicht im Raume; wenn der Raum außer der Welt ist, so frage ich weiter, ob der Raum um die Welt im Raume ist. Entweder sind die Räume unendlich, also auch die Körper, folglich die Körper Gott, oder die Welt ist nicht im Raume.

Kap. 5. Ob der Gegner das versteht, wenn es auch klar ist, weiß ich nicht, aber daß er jenes nicht erkannte, was sofort in die Augen springt, kann mich nicht genug wundern: Du sagst, als Christus am Kreuze hing, war sein Körper beseelt, als er aber ins Grab gelegt wurde, nicht beseelt; darum soll die Seele räumlich sein, weil sie aufhörte, den Körper des Heilands zu beleben. Nach dieser Schlußfolge könnten wir auch beweisen, daß die Gottheit räumlich ist, weil Christus in seinem Leiden rief: Deus meus, quare dereliquisti me!

Die Engelerscheinungen legen uns gleichfalls ein der körperlichen Gegenwartsweise fremdes Verhalten zum Raume vor; die

Engel sollen gleichzeitig bei Gott sein und ihn sehen und bei den Menschen erscheinen und mit ihnen reden. Ein doppeltes Prinzip, wie im Menschen, ein unkörperliches und darum unräumliches, ein körperliches und daher räumliches erzeugen durch ihre verschiedenen Akte das genannte Paradoxon.

Kap. 6. Nun wendet sich der Gegner sogar gegen die Unräumlichkeit der Engelsubstanzen. Der Erzengel Gabriel, der vor Gott steht, wie er selbst bezeugte, war, als er Maria erschien, nicht im Himmel und als er unter den Augen der Mutter des Herrn stand, flog er nicht über Meere, erfüllte nicht die Leere und die Verdünnung der dichten Luft, sondern hatte dort seinen Aufenthalt, wo er war. Fürs erste ist auf einige widersprechende Ausdrücke aufmerksam zu machen: bald nennst du die Luft fein (subtilis), bald dicht (vastus), bald führst du den großen Raum der Welt mit Luft von hoher Feinheit erfüllt an, bald als vacuum und weißt nicht, daß es ein vacuum überhaupt nicht gibt: quia ubi est aliquid, non nihil est; die Luft aber ist nicht nichts, darum ist, wo es Luft gibt, kein vacuum. Aber auch das ist kein vacuum, wo nichts ist, weil nichts nicht von etwas umfaßt werden kann.

Als Gabriel der Muttergottes erschien, sah Maria in ihm das, wodurch er Gott sieht? Wenn Maria dies sichtbar gewesen ist, könnte Unräumliches von Räumlichem betrachtet werden oder es wäre nicht unräumlich, denn das Räumliche sieht nur räumlich und Teile. Teile sind räumlich und Räume sind teilbar. Wer einen Teil sieht, sieht mit seinem Teile; Gott aber hat keine Teile, weil er unteilbar ist. Gabriel sah also Gott entweder gar nicht oder in seiner ganzen Fülle; ganz kann etwas nur durch Ganzes gesehen werden. Ein Körper kann nur durch Teile sehen, so konnte auch Gabriel, wie ihn Maria sah, Gott nicht schauen. Wenn auch Gabriel in seiner Wesensgänze wegen des Abstandes der Körperteile räumlich war, er blieb doch in seiner Unräumlichkeit, ohne ganz Mund, ganz Fuß, ganz Auge zu sein. Er sprach darum nicht mit dem Fuße oder sah mit dem Munde oder stand mit dem Auge, sondern jedes Glied des Körpers verrichtete die ihm zukommende Funktion.

Es konnte also Gabriel mit dem, was Maria mit ihren körperlichen Augen an ihm schaute, Gott, der nur mit unkörperlichen Augen geschaut werden kann, nicht sehen; weil er aber die Seligkeit, welche in der Anschauung Gottes besteht, nicht mehr

verlieren kann, muß er noch etwas anderes besitzen, das sich den Körperaugen der Muttergottes entzog, während er vor ihr stand.

Noch eine andere Frage bleibt darum zu erörtern, ob Gabriel Maria und Gott mit demselben Gesichte zu gleicher Zeit schaute. Infolge der Verschiedenheit von Körperlichem und Unkörperlichem ist dies ausgeschlossen, so daß Gabriel entweder Maria nie sah oder aufhörte, Gott zu sehen, welch letzterem Mt. 18, 10 widerspricht. Der einzige Ausweg aus der Zwickmühle bleibt nur die Annahme eines körperlichen und unkörperlichen Prinzips in der Engelnatur: mit dem ersteren sah Gabriel Maria, mit dem letzteren genoß er zu gleicher Zeit die Anschauung Gottes, in der die Seligkeit der Engel liegt, deren sie nimmer verlustig werden können.

Kap. 7. Betrachten wir nun, was die Engel seien, indem wir der Reihe nach aufsteigend erforschen: nihilum, materia informis, formatum, animatum formatum, locus und tempus, wie der motus localis auch den motus temporalis nach sich zieht, aber nicht umgekehrt, was der motus stabilis ist und was aeternitas, was nusquam esse und nusquam non esse, nunquam esse und nunquam non esse.

Nichts sind die Engel sicher nicht, also sind sie etwas: auch informis materia sind sie nicht, weil materia informis zwischen nichts und etwas liegt, die Engel aber etwas sind. Die materia formabilis weicht der formata inanimis, diese der formata et animata, denn wenn das formatum der Form am nächsten steht, so das animatum dem Leben. Informis materia, formatum und forma rerum verhalten sich wie vivificatum, vivens und vita. Der Körper ist vivens, die Seele viva, Gott die vita, so daß die Seele dem Körper vita ist, wie Gott der Seele. Der Körper aus sich lebt also nicht, sondern nur durch die Seele; die Engel Körper nennen, hieße ihr Leben leugnen. Und dadurch würde man den Engel unter den Wurm erniedrigen, der Leben besitzt, der Engel aber bloße Form. Weil kein Körper für sich Leben ist, besteht eine Substanz, welche Leben spendet und demzufolge unkörperlich ist.

Kap. 8. Es ist nun einleuchtend, daß die Engel unkörperlich sind nach der Seite, wie ihnen Gott sichtbar ist, und körperlich nach der Seite, wie sie den Menschen sichtbar werden. Dasselbe gilt auch für die Dämonen, welche wohl die Unschuld und Heiligkeit, nicht aber ihre

Natur verloren haben, so daß sie gezüchtigt werden in dem Zustande, in dem sie gesündigt haben.

Das muß auch der Gegner zugestehen, der mit Recht behauptet, daß nur ein Körper körperliche Strafen erdulden kann und wenn die Dämonen auch aus der Luft einen Körper verdichten, tragen sie dennoch einen fremden Körper zur Pein, ohne daß sie selbst sie verspürten, während sie mittels ihres eigenen Körpers die Qualen der Verdammnis zu verkosten imstande sind. Aber soviel steht fest, daß Träger und Getragenes verschieden sind, ist das Getragene ein Körper, so ist es der Träger nimmer, er muß unkörperlich sein.

Von der Gegenwart der Seele im Körper und der Gegenwart der Engel im Raume, welche durch ein körperliches Prinzip vermittelt wird, erhebt sich die Abhandlung zur Erörterung über die Gegenwart der anima separata im Raume.

Kap. 9 und 10. Für die Körperlichkeit der Seele führt Faustus auch die Erzählung vom armen Lazarus und dem reichen Prasser an; denn wie könnten die unkörperlichen Seelen der Sünder und Gerechten durch jenes undurchdringliche Chaos getrennt werden? Doch wenn wir die Anlage der ganzen Erzählung berücksichtigen, wird das ihr entnommene Argument hinfällig, weil sich auch bei der Annahme einer körperlichen Seele Schwierigkeiten in der Exegese herausstellen. In der Tat! Wie kann die Seele denn ohne Luft, ohne Brust und Stimmhöhle, ohne Mund und Zunge einen Laut von sich geben, wie ohne Finger ins Wasser tauchen? Was soll man sich unter dem Schoße Abrahams vorstellen und jenem Chaos zwischen Lazarus und dem Prasser? Wie konnten beide miteinander sprechen, da doch eine unüberschreitbare Kluft zwischen ihnen lag? Entweder ist das Paradies in der Hölle oder die Hölle im Paradies, daß Lazarus und der Prasser sich sehen und sprechen konnten. Da wir aber der göttlichen Autorität nicht widersprechen dürfen und mit dem Elende die Seligkeit unvereinbar ist, so lassen wir von den körperlichen Bildern und beachten wir, daß auch Meinungsverschiedenheit eine unendliche Kluft darstellen könne und doch ein Verkehr möglich ist. Nicht die Distanz der Orte, sondern die Differenz der Verdienste trennt Gerechte und Ungerechte nach dem Tode, obwohl sie im Leben körperlich eine Gemeinschaft im Raume hatten. So spricht diese ganze Er-

zählung eher für unsere Ansicht, so daß dem Gegner auf dem Pfade zum Unkörperlichen der Rückzug abgeschnitten wird. Denn alle die bildlichen Ausdrücke können nur auf eine unkörperliche Seele angewendet werden, weil der Körper keine Distanz ohne Orte, keine Worte ohne Geräusch, keinen Schoß ohne Raum kennt. Jene Dinge also, von welchen solches ausgesagt wird, sind keine Körper. Mit der Zurückweisung dieses Argumentes aus der Heiligen Schrift dürfte auch schon alles widerlegt sein, was immer er auch noch vorbringen mag.

Nicht nur vom Körper getrennt, sondern noch mit dem Körper verbunden, ist sie außerhalb des Körpers im Raume, nämlich beim Erkenntnisprozesse. Die Lösung dieses scheinbaren Undings findet Claudianus in der zweifachen Tätigkeitsweise der Seele, welche sich mit und ohne Körper vollzieht. Daraus folgt die mit der Tätigkeit verbundene Verschiedenheit der Gegenwartsweise.

Kap. 11. Er führt aber noch einen Schlag gegen die Unkörperlichkeit der Seele; doch gerade die Tatsache, daß die Seele denkend irgendwo anders sein kann als ihr Körper, sollte ihn von der Unkörperlichkeit überzeugen. Wir haben bisher von der unkörperlichen und unräumlichen Vision der Seele gesprochen, mit der sie unmittelbar das Unkörperliche und Unräumliche erblickt; die körperlichen und räumlichen Dinge sieht die Seele mit Hilfe des Körpers. Das unmittelbare Gesicht der Seele ist der intellectus, denn die Körper können niemals denkend wahrgenommen werden, sondern nur vermittels des Körpers gesehen werden. Der Gegner will vielmehr das Körperliche denken und das Unkörperliche sehen.

Untersuchen wir, ob die Seele überhaupt für sich sehen kann. Das Gesicht des Körpers ist, wie bekannt, dem Menschen mit dem Tiere gemein und betätigt sich in der schon beschriebenen Art und Weise. Durch dieses unterscheidet der Mensch bekannt und unbekannt, schwarz und weiß usw. Aber reicht nicht der Menschengeist weiter? Womit scheidet er gerecht und ungerecht, wahr und falsch? Oder gehen die Toren, mit körperlichen Augen versehen, den blinden Weltweisen voran? Man denke nur an den Römer Appius, den Griechen Hermophilus und Tobias, den Propheten. Die Seele für sich muß also Unkörperliches, durch den Körper Körperliches sehen können.

Doch bleibt noch eine andere Frage zu erledigen: ob die Seele auch ohne Körper Körperliches sehen könne. Wenn die Seele körperlich ist und von ihrem Körper umschlossen wird, liegt nichts näher, als daß die Seele ihren Körper von innen sieht, den sie von innen berührt. Diese Tatsache kann aber niemand bezeugen; die Seele schaut, trotzdem sie für sich ein Gesicht hat, doch nicht das Körperliche, weil dieses nur durch den Körper gesehen werden kann. Weil die Seele sehen kann und Körperliches nicht sieht, muß sie unkörperlich sein. Darum kann sie auch nicht die Lage von Orten, Gesichtszüge von Menschen usw. sehen, weil dieses körperlich ist, wohl aber denken und denkend ist sie dort, woran sie denkt, sieht aber das Gedachte nicht mit dem körperlichen Gesichte, wie sie auch im Körper ist, als Lebensprinzip, ohne deshalb das Innere ihres Körpers zu beschauen.

Wir wollen nicht mehr in Alexandrien verweilen, sondern aus Ägypten über das Meer der Irrtümer und durch die Wüsten der Unkenntnis des Wahren ins gelobte Land der Wahrheit einziehen, nicht müßig und faul, auch nicht zitternd vor Falschheit, im Vertrauen auf Jesus unserem Führer und Helfer.

Kap. 12. Eine schwierige Sache ist es mit den Meinungen einiger, daß die Seele sich unkörperlich, Gott hingegen körperlich sei, weil man sie nicht recht anfassen, ihnen nicht recht beikommen kann. Die Seele ist dem Schöpfer körperlich, sich selbst unkörperlich: diese beiden Sätze sind zu untersuchen. Entweder ist die Seele unkörperlich, wenn sie hierin die Wahrheit erkennt, oder körperlich, wenn Gott sie so erkennt. Die Seele und der Schöpfer erkennen somit die Wahrheit. Entgegengesetztes kann aber nicht zugleich wahr sein, weil das Gegenteil des Wahren Falsches ist. Die Menschenseele ist für den Menschen unkörperlich, es muß nur bewiesen werden, daß sie für Gott körperlich sei, nachdem er sie unkörperlich geschaffen hat. Dies ist aber nicht möglich. Denn was in sich unkörperlich ist, kann nicht glauben, außer sich körperlich zu sein, weil das außer sich nicht anders sein kann, was außer sich überhaupt nicht sein kann. Deshalb kann die Seele außer sich nicht körperlich sein, die in sich unkörperlich ist, weil einerseits der Schöpfer nichts anders erkennt als er es schuf und anderseits die Seele sich nicht anders erkennen kann als

wie sie geschaffen ist. Wenn die Seele die Wahrheit hat, irrt Gott, was nie geschehen kann, oder Gott erkennt die Seele, wie sie sich selber erkennt, unkörperlich. Gerade darum ist die Seele sich unkörperlich, weil sie es auch ihrem Schöpfer ist, die Erde ist dem Menschen Erde, weil sie es Gott ist. Denn nicht aus der Erkenntnis der Dinge ist das Wissen des Schöpfers, sondern die Existenz der Dinge ist aus der Erkenntnis Gottes.

Kap. 13. Davon genug! Wir kommen zu einer weiteren, noch unbesprochenen Frage. Wenn sich die Seele Petrus oder Paulus vorstellt, wird sie nicht ins Paradies verzückt, auch bei der Betrachtung des höllischen Feuers steigt sie nicht hinab in die Flammen, wendet der Gegner ein. Was die körperliche Gegenwart im Paradiese oder in der Hölle betrifft, so fällt das Thema mit dem bereits erörterten Beispiele von Lazarus und dem Prasser zusammen und mit der Möglichkeit einer unkörperlichen Beschauung ist es gelöst. Doch eine irrige Ansicht muß noch zurückgewiesen werden, daß nämlich die Hölle den Lebenden unzugänglich sei. Wir bestehen bekanntlich aus Leib und Seele; wenn keines von beiden stürbe, kämen wir nicht in die Hölle, weil diese nur Lebenden offensteht. Stürben beide, dann stiege auch der Körper zur Hölle hinab. Diese Hölle des Körpers brauchen wir aber nicht erst suchen, weil das Grab des Herrn laus inferni genannt wird. Beide Fälle sind aber undenkbar, es lebt also die Seele auch nach dem Verluste des Körpers, wenn sie ihres Gottes beraubt, mit Recht tot genannt wird. Es ist nicht glaubhaft, daß die sündige Seele das verliert, wodurch sie Seele ist, weil auch der tote Körper das Körpersein nicht einbüßt. Der Körper stirbt, indem er die Seele verliert, die Seele dagegen kann sich nicht verlieren, also auch nicht sterben. Der Körper, welcher aufgelöst, neue Verbindungen erstehen läßt, geht nicht zur Hölle, die Seele aber nach dem Satze des Gegners auch nicht, weil sie immer lebt und Lebenden die Hölle verschlossen ist. Diese Folgerungen gefährden jedoch den Glauben, wenn die Seele des Erlösers in die Unterwelt hinabstieg.

Das Problem, daß unkörperliche Wesen trotz ihrer Unräumlichkeit im Raume gegenwärtig sind, ist mit geschickten Wendungen umgangen; das Problem der scheinbaren Bilokation in den Engelerscheinungen und unseres Erkenntnisvorganges findet seine Lösung

in der Annahme eines körperlichen und unkörperlichen Bestandteiles der Engel- und Menschennatur, von denen jedem seine Gegenwartsweise zukommt.

Den Schluß des Buches und der ganzen Schrift bilden persönliche Bemerkungen. Der Gegner hat in den Mittelpunkt seiner Untersuchung den Nachweis der Quantität und Räumlichkeit der Seele gestellt, den er wohl zur Diskussion vorgelegt, aber nicht selber erbracht hat. Er hat ja auch nicht wie die Akademiker erkannt, daß er nichts wisse.

Kap. 14. Nachdem der Gegner versprochen, Quantität und Qualität der Seele aufzuzeigen, fährt er mit einer rhetorischen Frage fort: Wie kann sie unräumlich sein, die eingepflanzt in die Glieder und an die Eingeweide gebunden, nur in ihrer Bewegung frei, als Substanz eingeschlossen ist? Manches kann man verzeihen, aber dieser Satz bringt in einem Atem die widersprechendsten Dinge, daß man nur staunen kann. An die Glieder gebunden, ist die Seele frei, nur in Bewegungen frei, als Substanz eingeschlossen. Wenn die Seele in ihren Bewegungen sich nach außen begibt, ist sie auch nicht nach der Seite ihrer Substantialität eingeschlossen. Was heißt aber eigentlich solis motibus vaga? als ob etwas vagari possit immotum und als ob es nicht leichter wäre, sich zu bewegen und nicht umherzuschweifen wie die Seele per adfectum, als umherzuschweifen ohne sich zu bewegen, wie es beim Körper zutrifft.

Was nun die ganze Argumentation des Gegners betrifft, so konnte er offenbar gegen die Unräumlichkeit der Seele nichts vorbringen, wie beredt er auch sein mochte, weil alle Gegengründe der evidenten Wahrheit widersprechen.

Warum er aber versprochen hat, über die Quantität der Seele zu disputieren, es aber nicht getan hat, kann nicht in der Vergeßlichkeit seinen Grund haben, da er ja das Wort schon aus dem Gedächtnisse hervorgebracht hat, sondern darin, daß er nichts zu sagen gefunden hat. Über die Qualität der Seele sind wir im Reinen, sie ist nie bestritten worden. Die Seele steht zwischen Gott und der Körperwelt, sie hat Qualität, darum ist sie nicht Gott, sie unterliegt nicht der Quantität, darum ist sie kein Körper.

Kap. 15. Der springende Punkt der Erörterungen liegt darin, daß wir Körperliches und Unkörperliches im Bereiche der Geschöpfe finden; wie man die Körper weiter

einteilt in atra und splendida, so scheiden sich die unkörperlichen Wesen in menschliche und tierische. Wie Sonne und Stein sehr verschieden, aber trotzdem Körper sind, ist auch unter den Seelen ein gemeinsames Moment, wie sehr sie auch einzeln von einander abweichen mögen. Über diese Grade und Reihen der körperlichen und unkörperlichen Wesen zu sprechen, ist wohl sehr verlockend und anziehend, doch das liegt abseits von unserer Aufgabe.

Kap. 16. Nun folgt eine Rekapitulation der etwas weit ausgesponnenen Darstellung. In syllogistischer Form beweist Claudianus die conclusio: igitur anima corpus non est:

1. aus der Unkörperlichkeit Gottes, nach dessen Bilde die Seele geschaffen ist;
2. aus verschiedenen Eigenschaften oder Betätigungsformen der Seele: aus der Unräumlichkeit des Lebens;
3. aus der ratio;
4. aus der voluntas;
5. aus der memoria;
6. aus dem tactus;
7. aus dem Verhältnis der Menschenseele zu Gott, dem sie nahe oder ferne steht;
8. aus dem Mangel rein körperlicher Momente: aus dem motus localis;
9. aus der mensura;
10. aus dexterum et sinistrum.

Kap. 17. Daran schließt sich eine Rechtfertigung der allzu breit scheinenden Auseinandersetzungen in der Schrift durch den Hinweis auf die Verschiedenheit von fallaciam struere und destruere. Da sagt einer: Die Welt ist keine Kugel; diesem die Wahrheit zu zeigen, ist aber nicht so rasch abgetan. Angesichts der so schwer zugänglichen Materie magis mira est parcitas quam prolixitas. Bei der Fülle von aufleuchtenden und immer zahlreicher hervortretenden Beweisgründen Maß und Auswahl richtig zu treffen, ist schwierig.

Zum Schlusse reicht Claudianus dem Gegner die Hand zur Versöhnung. Nicht Zorn soll diese Schrift im Herzen des Gegners erzeugen, sondern Gründe soll sie bringen, ihn von der Wahrheit zu überzeugen. Nach gerechter und gründlicher Überlegung und Beurteilung möge er sich nicht scheuen, auf jene Seite zu treten, wohin der Wagebalken sich senkt.

Der Epilog enthält nach einigen Worten an Sidonius, mit welchen ihm Claudianus das Werk übersendet, die Kernpunkte der Weltauffassung des Autors.

Das Wort, das uns Kunde bringt von den Dingen, das uns ihre Bilder gleichsam durch die Sinne des Körpers, was vom Gedächtnis geleitet wird, in die Ohren senkt, das verstehen wir beim Sprechen und wir denken nach Belieben an abwesende Dinge und Gedächtnisbilder.

Die Natur der Dinge ist zweifach: körperlich und geistig. Körper empfinden wir durch den Körper, Geistiges fassen wir mit dem Intellekt.

Drei Fragen gibt es: an sit, quid sit und quale sit. Aber was soll die erste Frage bedeuten, wenn die Erkenntnis (notitia) das Ding zeigt und allen Zweifel hebt? Sie ist nur bei solchen Dingen am Platze, deren Kenntnis nur durch Beweis ermittelt wird (probationes earum), z. B. ob das Gute Substanz sei.

Mit der einen Frage forscht man: ob corpus oder spiritus; mit der anderen, quale sit: ob ein corpus animale oder spiritale, ob ein spiritus rationalis oder inrationalis.

Obgleich es eine Menge von Arten gibt, unterscheiden wir drei Gattungen von Körpern:

corpus, quod vivit et sentit (animalia),

corpus, quod vivit et non sentit (arborum fruticum et herbarum viventia),

corpus, quod nec vivit nec sentit (terra, aqua, aer, ignis).

Das Gemeinsame aller ist die Unterscheidung von substantia und accidens in ihrem Wesen.

In einer Seinstabelle faßt er am Schlusse das zusammen, was er auf den letzten Seiten entwickelt:

Deus	summum bonum sine qualitate. movetur sine tempore et loco. iudicat et non iudicatur.
Spiritus	magnum bonum cum qualitate. movetur in tempore sine loco. iudicat et iudicatur.
Corpus	bonum cum qualitate et quantitate. movetur localiter et temporaliter. nec iudicat et iudicatur.

Der Körper hat als accidens Quantität, welche im Maße, und Qualität, welche in der Farbe liegt; er wird durch Raum und Zeit bewegt, darum erkennt er nicht, sondern wird erkannt.

Die Seele hat als accidens Qualität, welche in Wissenschaft und Tugend besteht. Die rationes disciplinarum, welche ewig und ohne Seele nicht sein können, sind der Grund für die Unsterblichkeit der Seele. Sie wird zeitlich bewegt, setzt aber den Körper in räumliche Bewegung, d. h. sie wird erkannt und erkennt. Es dürfte diesen Unterscheidungen der pythagoreische Satz zugrunde liegen vom schöpferischen und erkennenden γεωμετρεῖν. Vide ergo anima humana, quam magnum bonum sis, dum de corporibus iudicas, dum et rationi coniungeris, dum aeternae veritatis fis particeps.

(Fortsetzung folgt.)

ARISTOTELICA

Von P. Dr. JOSEPH GREDT, O. S. B.

1. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes

Von Franz Brentano. Leipzig, Veit & Comp. 1911. VIII u. 165 S.

Im Jahre 1882 veröffentlichte Fr. Brentano in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie seine Abhandlung „Über den Kreatianismus des Aristoteles". Eine Gegenschrift von Zeller erfolgte noch im selben Jahre in den Abhandlungen der Berliner Akademie. Vorliegende Schrift Brentanos ist in ihrem ersten Teil (p. 1—38) „Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotelische Lehre" ein wesentlich unveränderter Abdruck der Schrift von 1882. Der zweite, bei weitem umfangreichere Teil (p. 39—165), gibt „Die Einwände von Eduard Zeller und ihre durchgängige Widerlegung".

„Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig" (p. 9 u. 41). — So ist keineswegs notwendig die Präexistenz ausgesprochen durch De Anima III. 5. 430 a 23: *Καὶ τοῦτο* (d. h. der Nus) *μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον*. Denn das *ἀΐδιον* bedeutet keineswegs notwendig die ewige Präexistenz, sondern kann sehr wohl als synonym mit *ἀθάνατος* genommen werden, ähnlich wie das